

الجابري ومحاولة ترشيد الإسلام السياسي

■ عبد النبي الحري

أولاً: الرشدية عند الجابري بما هي مفتاح تحررنا وتقدمنا

قد لا يكون المفكر المغربي محمد عابد الجابري أول الباحثين في بلاد المغرب الأقصى، الذين اهتموا بفيلسوف قرطبة أبي الوليد بن رشد؛ ولكنه - بكل تأكيد - يُعدُّ أول من تقدّم بمشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، دافع فيها عن أطروحة أساسية، في أولى مرافعاته عن الرشدية نهاية سبعينيات القرن الماضي، نشرها في كتابه الشهير، «نحن والتراث»¹، الصادر ربيع 1980. الكتاب الذي لقي اهتماماً قياسيًّا في ذلك الوقت، وخلف ردود فعل كثيرة ومتعددة في الأوساط الفكرية والثقافية في المغرب والمشرق، انفتحت مع الجابري أحياناً، واختلفت معه أحياناً أخرى؛ لكنها أجمعت كلها على أن هذا الكتاب يتضمن أفكاراً

1- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. بيروت، دار الطليعة، 1980. (وقد صدرت عدة طبعات للكتاب، فيما بعد آخرها طبعة بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، وستتم الإحالة في هذا البحث إلى الطبعة الخامسة الصادرة عن المركز الثقافي العربي، بيروت 1986 ما دامت الطبعت الموالية لم تضاف لها أي جديد).



وأطروحات جديدة تستحق الدراسة والمناقشة. لذلك يحسن بهذه القراءة لصورة ابن رشد عند الجابري أن تمهد لها بعرض تحليلي لمنهج الجابري في دراسة التراث العربي، وبيان موقع ابن رشد داخل رؤيته العامة لهذا التراث، كما سطرها في بيانه الأول حول الدراسات التراثية المتمثل في كتابه المشار إليه أعلاه.

ولعل أهم ما يميّز الكتاب هو عرضه لمشروع «قراءة جديدة للتراث»، قراءة تقول عن نفسها: إنها قراءة معاصرة تعتمد الفصل والوصل؛ فصل التراث عنا ليكون معاصراً لنفسه، ووصله بنا ليكون معاصراً لنا. هذا من جهة، ومن جهة ثانية يقوم الجابري بتجاوز القراءات السابقة للتراث، والتي يصفها كلها بكونها «قراءات سلفية»¹؛ ف«الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقده، وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني [المحافظ]، فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى باعتبار أن لكل منها سلفاً يتكئ عليه ويستجد به»² ويقصد بها كلاً من القراءة الليبرالية والقراءة الماركسية³.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو ما هي هذه القراءة الجديدة والمعاصرة التي يعدنا الجابري بها، والتي تعتمد - كما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه - على آليتي الفصل والوصل في الآن نفسه؟

1- نفسه، ص 12.

2- نفسه، ص 19.

3- يعلق الباحث المغربي محمد وقيدي على تعميم الجابري لصفة السلفية على القراءات العربية للتراث بأن ذلك يخلق نوعاً من الخلط بين القراءات التي ينتقدها، خاصة وأن «القراءتين الليبرالية (الماركسية) تنتقدان دورهما القراءة السلفية. فليست تلك القراءات جميعها على نفس الاختلاف مع الجابري. فالقراءة الليبرالية أقرب إليه من القراءة السلفية، والقراءة المادية التاريخية بعناصر منهجها أقرب إليه فكراً من القراءتين السالفتين» (انظر: محمد وقيدي، التراث في فكر الجابري: الإشكال والمنهج، الأزمنة الحديثة - مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة - عدد مزدوج 3 و4، أكتوبر 2011، ص 56).

يُميز الجابري في مقاربتة للتراث بين خطوات المنهج وعناصر الرؤية؛ الخطوات المنهجية تمثل كل واحدة منها مستوى معين من مستويات القراءة، والعناصر المكونة للرؤية تمثل كل واحدة منها منطلقاً من منطلقات قراءته للتراث.

1 - في المنهج: كشف ما سكت النص التراثي عنه

يحدد الجابري ثلاث خطوات منهجية تمثل كل واحدة منها مستوى من مستويات قراءته للتراث:

الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية

أ - الخطوة الأولى تتمثل في الدعوة إلى ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث¹؛ لأن ما يدعو إليه هو «التخلي عن الفهم التراثي للتراث؛ أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب القياس النحوي الفقهي الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً، والتي تعمل بالتالي على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني المعرفي الإيديولوجي»².

ب - والخطوة الثانية تتمثل في العمل على فصل المقروء عن القارئ كحل لمشكلة الموضوعية في القراءة التراثية³.

في عملية الفصل هذه يُميز الجابري بين ثلاثة مستويات من المقاربة، وهي:

- المقاربة البنوية: وتتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت، ومحورته حول إشكالية واضحة وصريحة تستوعب كل

1 - نفسه.

2 - نفسه ص 20.

3 - نفسه، ص 21.



المتغيرات والتحويلات التي يعرفها هذا الفكر بشكل تجد معه كل فكرة جزئية مكانها داخل هذا الكل¹.

- المقاربة التاريخية: والمقصود بها ربط فكر صاحب النص بالعوامل التاريخية التي تحرك في إطارها².

- ثالثاً المقاربة الأيديولوجية: والغرض منها الكشف عن الأدوار والوظائف الأيديولوجية التي لعبها الفكر المعني في الفضاء السياسي والاجتماعي لعصره³.

ج - أما الخطوة الثالثة فهي امتداد لمقاربتة الأيديولوجية، وتتمثل في وصل التراث بنا، ومهمتها القيام بوظيفة مزدوجة: جعل التراث معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الآن نفسه، هكذا يلاحظ أن الغرض من آلية الفصل التي وظفها الجابري في قراءته للتراث هو وصل هذا التراث بنا وإعادة إيلنا في حلة جديدة، اعتماداً على ما سماه بـ«الحدس الاستشراقي»⁴، وهو حدس أقرب إلى الحدس الرياضي، يمكّن من اختراق حدود اللغة التراثية لقراءة ما سكتت عنه نصوص هذا التراث؛ إنه حدس لا يهدم المنطق التراثي بل يعمل على الدفع به إلى أقصى مداه للكشف عن النتائج الحتمية لمنطقاته ومبادئه⁵. «ها هنا تقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان بما سيكون، فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحول المستقبل - الماضي الذي كانت الذات المقروءة تتطلع إليه إلى المستقبل - الآتي الذي تجري الذات القارئة وراءه... فيصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصراً لقارئه»⁶.

إن ما شجع الجابري على اللجوء إلى هذا الحدس - الذي لا يجد حرجاً

1- نفسه، ص 24.

2- نفسه.

3- نفسه.

4- المرجع السابق ص 25.

5- نفسه.

6- نفسه.

في وصفه بأنه يمثل «رؤية مباشرة ريادية استكشافية»¹ - هو كون معظم فلاسفتنا صرحوا بأنهم لم يصرحوا بكل شيء، بل إن هناك أموراً تركوها في دائرة «المضنون به على غير أهله»، أو أنهم - في أحسن الأحوال - لم يتطرقوا لها إلا رمزاً أو تلميحاً أو من وراء حجاب².

هذا بالنسبة لخطوات المنهج فماذا عن عناصر الرؤية المتحكمة في قراءة الجابري للتراث؟

2 - في رؤية الجابري للتراث: إما أن تكون رشدياً أو تكون رجعيّاً.

يقول الجابري:
إنك إما أن تكون رشدياً
أو تكون رجعيّاً
ولا توسط بينهما!

يحدد الجابري رؤيته للتراث في ثلاثة اعتبارات أساسية، وهي:

أ - اعتبار الفلسفة الإسلامية بضاعة أصيلة للمجتمع العربي الإسلامي، «عكست مشاكله وآلامه، وحملت آماله وأحلامه، فكانت بالفعل ضميره»³.

ب - اعتبار تاريخ الفلسفة الإسلامية بدأ مع تعرفه على الفلسفة اليونانية ولم ينته بانتهاء حاجة الفكر الفلسفي الأوربي المعاصر لقراءة حاضره أو مستقبله من خلال هذه الفلسفة اليونانية⁴.

ج - الجزم بأن الرشدية هي ما يصلح لنا اليوم مما تبقى من تراثنا كله، حيث ميز الجابري في تراثنا بين محتواه المعرفي ومضمونه الإيديولوجي؛ ليستبعد ذلك المحتوى المعرفي، لعدم فائدته بالنسبة لعصرنا، ويفصل في هذا المضمون الإيديولوجي بين لحظتين اثنتين: اللحظة السينوية، واللحظة الرشدية⁵.

1 - نفسه.

2 - نفسه، ص 26.

3 - نفسه.

4 - نفسه.

5 - نفسه، ص 49.

هكذا نلاحظ كيف يجزم الجابري بطريقة قطعية أن اللحظة الثانية: «لحظة حلم ابن باجه كما طوره ابن رشد»¹ قد قطعت مع اللحظة الأولى «لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا»²، ثم يستنتج بعد هذا الجزم القاطع، وبلغة تقريرية حاسمة، أن «ما تبقى من تراثنا - أي: ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا - لا يمكن أن يكون إلا رشدياً... فكل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي حياته (الفكرية) خارج التاريخ»³.

لقد حاول الجابري منذ البدايات الأولى لدراساته التراثية - ممثلة في نصوص كتابه «نحن والتراث» - توظيف كل عتاده الحجاجي لإثبات هذه الأطروحة - المنطلق، من خلال رسم صورة لأبي الوليد ابن رشد تبوئته مكانة الفيلسوف الأصيل، والفقهاء المجتهدين، والطبيب المبدع، والعالم السياسي المبتكر..

لقد بنى الجابري هذه الصورة العبقرية لابن رشد بأسلوب حجاجي يقوم على دحض بل القدح في السينوية من جهة والتبجيل والتنويه بالرشدية من جهة ثانية، إلى درجة أن قارئ نص «نحن والتراث» لا يمكنه إلا أن يسجل باستفهام كبير تكرار عبارات المدح والثناء التي يضيفها الجابري على ابن رشد؛ فهو «فيلسوف الفردوس المفقود»⁴ الذي «يلاحظ بذكاء رياضي»⁵، وصاحب «العبقرية الرياضية»⁶، وهو «الفيلسوف المنطقي الذي لا يعرف التملق ولا الحشو»⁷؛ كما أن فلسفته هي «فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو»⁸.. إلخ.

وإذا كان عنوان مشروع الجابري الفكري هو النقد، «الذي كاد يرقى إلى

1 - نفسه.

2 - نفسه.

3 - نفسه.

4 - نفسه، ص 260.

5 - نفسه، ص 221.

6 - نفسه، ص 248.

7 - نفسه، ص 260.

8 - نفسه، ص 250.

منزلة الوصية المنهجية والفكرية الأساسية التي تركها للاحقين عليه للخروج من عتالة العقل العربي»¹؛ «فإن سلاح هذا النقد الذي يظهر في جل قراءاته التراثية يختفي ويصاب بغيبوبة عميقة لحظة السفر في المتون الرشدية. ها هنا لا لغة تعلق على لغة الانتصار لمن يعدّه «فيلسوف الفردوس الإسلامي المفقود»، الذي يمكن من خلال استلهام فكره تحقيق «حلم المدينة العربية القومية التقدمية الاشتراكية»²، حيث بذل جهداً كبيراً من أجل تسليط كل الأضواء على الجوانب التي رأها مشرقة في صورة ابن رشد، ووظف كل الوسائل الحجاجية المتاحة للتستر على هفواته وإخفاء جوانب القصور في فكره، أو العمل على تبريرها وتسويغها وتأويلها بشكل يجعل منها نقط قوة وتفوق، بدل أن تكون نقط ضعف ونقص.

**بنى الجابري الصورة
العبقرية لابن رشد
بأسلوب حجاجي يقوم
على دحض بل القدح في
السينوية من جهة
والتبجيل والتتويه
بالرشدية من جهة ثانية**

إن إعجاب الجابري الكبير بابن رشد لا يشابهه إلا إعجاب أبي الوليد بأرسطو طالس، مع فارق واضح وهو أن إعجاب فيلسوف قرطبة بأرسطو كانت دوافعه فلسفية صرفة في حين أن إعجاب الجابري بابن رشد لا يجد تفسيره إلا في الإيديولوجيا وحدها. وقد حدد محمد المصباحي دوافع هذا الإعجاب فيما تميّز به ابن رشد من خصال علمية وأخلاقية وسياسية من جهة³، وفي عدد من «الضرورات» المتعالية على ابن رشد نفسه من جهة ثانية، وهذه الضرورات هي:

«(1) ضرورة مواجهة المتزمتين من أهل ملتنا برفع شعار «التنوير والحدثة» من داخل التراث نفسه...»

- 1- المصباحي، الجابري بين تحديث «العقل العربي» وتعريب الحدثة، ضمن: الجابري دراسات متباينة، جداول، بيروت، 2011، ص 159.
- 2- الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 53.
- 3- محمد المصباحي، رشديات الجابري، ضمن: في العقل ونقد العقل: قراءات في أعمال المفكر محمد عابد الجابري، منشورات جامعة الحسن الثاني - المحمدية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك - الدار البيضاء -، 2010، ص 89.



2) ضرورة مواجهة غلاة المستشرقين المتعصبين للغرب بإثبات قدرة الذات على التجاوز والتجديد...

3) ضرورة البحث عن عصبية تحمي الفلسفة والعلم وتكرس وجودهما في التاريخ العربي الإسلامي...¹.

وإذا كان من الممكن التأكيد على أن إعجاب الجابري بابن رشد قد حركته ضرورة المواجهة الإيديولوجية المزدوجة ضد الاتجاهات «السلفية» و«الاستشراقية» على السواء، فإنه من الصعب القول: إن هذا الإعجاب قد حركه أيضاً دافع الرغبة في التوطين للفلسفة وتكريس وجودها في العالم العربي؛ إذ لم يكن يهم الجابري من الرشدية جانبها الحكمي الخالص؛ وإنما كان يهيمه منها ما يمكن أن تلعبه أبعادها الجدلية من أدوار في معركته الإيديولوجية الراهنة، وهي النقطة التي عاد محمد المصباحي لإثباتها في نهاية المطاف بقوله: إن غاية الجابري في رشدياته «لم تكن... علمية ولا فلسفية، وإنما كانت إيديولوجية»². وبهذه الجهة لا يمكن اعتباره رشدياً بل موظفاً للرشدية توظيفاً «سياسياً أكثر من اللازم»³، على خلاف ما ذهب إليه محمد ألوزاد في النظر إلى الجابري باعتباره شيخ الرشديين المغاربة⁴.

إن دارس فكر الجابري يلاحظ أنه لا يتردد في مختلف أبحاثه ودراساته الرشدية في خلع عباءة الباحث الفلسفي؛ ليرتدي عباءة المناضل السياسي، حتى يتأتى له رسم صورة لفيلسوف قرطبة على مقاس مشروعه الإيديولوجي: العربي الوجودي التقدمي الاشتراكي. وهي الملاحظة التي تحظى بما يشبه الإجماع بين أغلب الباحثين في فكره، فقد أكد عليها بالإضافة إلى المفكر المغربي محمد المصباحي، كما رأينا أعلاه المفكر المشرقي رضوان السيد

1- المصباحي، المرجع السابق، ص 88.

2- نفسه، ص 92.

3- نفسه، ص 93.

4- محمد ألوزاد، في الرشدية العربية المعاصرة - مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجاً، مقدمات، المجلة المغربية للكتاب، عدد 15 (1998)، ص 29.

الذي يعتبر أن كل مشروع الجابري الفكري عبارة عن مشروع إيديولوجي يخرط في قضية النهضة القومية العربية وإشكالياته المختلفة¹.

ومن هنا نفهم لماذا غيب الجابري في قراءاته للمتن الرشدي أسلحته النقدية التي ما فتئ يوظفها في مختلف قراءاته للنصوص الفلسفية وغير الفلسفية، المعاصرة والتراثية. فذلك ليس تقصيراً منه، بل إنه فعل واع يجد تفسيره في السياسة لا في الفلسفة. السياسة التي من أجلها وظف الجابري الفلسفة لرسم صورة للرشدية تنفع في معركته ضد خصوم المدينة العربية الوجودية والتقدمية والاشتراكية، المحليين والأجانب، القدامى والمعاصرين.

إنها الصورة التي رسمها الجابري لابن رشد في كتابه «نحن والتراث» وعمل في دراساته وكتاباته اللاحقة على تزكيته وتدعيمها، عوض مراجعتها وتقويمها، بل إنه في أحسن الأحوال لم يعمل إلا على تلميعها بما يكتشفه من اهتمامات جديدة للرشدية².

فما هي المعالم الأساسية لهذه الصورة؟ وما هي مشاهدتها العميقة؟ وما هي لحظاتها القوية؟

يحصّر الجابري أقوى لحظات الرشدية في خاصيتين اثنتين:

1 - القطيعة مع السنيوية التي تساوي في تأويل الجابري كل ما نعرفه اليوم بـ «الرجعية» و«التجزئة» و«التخلف» و«الظلامية»..؛ لأن «ما جعل الرشدية تدخل التاريخ [في نظره] هو قطيعتها مع السنيوية: على مستوى فهم الدين وعلى مستوى فهم الفلسفة، إن الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غُنُوصٍ أو «عرفان» أو إشراق، (القطيعة مع ابن سينا والغزالي)، ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السنيوية «المشرقية» ولنخضها

1 - رضوان السيد، مشروع الأستاذ محمد عابد الجابري لقراءة التراث العربي، ضمن: الجابري، دراسات متباينة، مؤلف جماعي، بيروت، جداول، 2011. ص 65.

2 - مثال ذلك اكتشاف الجابري تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون واحتفائه الكبير به، انظر: ابن رشد، الضروري في السياسية، ترجمة: أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998.

معركة حاسمة ضدها»¹. هكذا نلاحظ كيف أن الجابري يخرج مفهوم «القطيعة» من تربته الأصلية - أي: تاريخ العلوم - و«ينتزعه انتزاعاً [كما يقول سالم يفوت] ليقحمه في تربة مغايرة، هي تربة تاريخ الفلسفة والتراث»².

2 - بناء مشروع فكري بديل، أسس في تأويل الجابري لكل ما يسمى اليوم بـ«العلمية» و«التقدمية» وبعبارة واحدة «الروح الرشدية» باعتبارها مفتاح تحررنا وتقدمنا، مثلما هي الروح الديكارتية عند الفرنسيين والروح التجريبية عند الإنجليز...³.

واضح أن الجابري - رغم ممارسته للآلية القياسية، بين الرشدية والديكارتية والتجريبية - لا يفكر فلسفياً - أي: كونياً - كما فكر ابن رشد وديكارت ولوك، بل إنه يفكر إيديولوجياً؛ أي: قومياً وأحياناً قوطياً، وهو لا يخفي ذلك، بل يعلن عنه ابتداء وانتهاء: «فلنبن خصوصيتنا على ما هو منا وإلينا وفي ذات الوقت غير بعيد عنا»⁴.

من كل ما تقدم تتبين لنا المكانة المرموقة التي يتبوأها أبو الوليد ابن رشد في المشروع الفكري عند محمد عابد الجابري، والأهمية القصوى التي تحتلها «الروح الرشدية» في مشروعه الفكري والإيديولوجي، باعتبارها سلاحاً حيويًا في معركة العقلانية والحداثة والديمقراطية والاشتراكية.

لا يتعلق الأمر بمعركة متخيلة أو مفترضة، بل بمعركة حقيقية على مستوى الفعل كما على مستوى العقل. ذلك واضح بشكل جلي في طبيعة الألفاظ

1- الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 53

2- سالم يفوت، الجانب المنهجي في فكر الجابري، ضمن: التراث والنهضة (قراءات في أعمال محمد عابد الجابري)، مؤلف جماعي، تسيق كمال عبد اللطيف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2004، ص 46.

3- الجابري، ن.ص.

4- يقول الجابري: «إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح «السينوية» الفنوصية الظلامية... إن الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن أن تستعيد إلا تراثها أو ما يتصل به. أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه. (المرجع السابق ص 52 و53).

والكلمات التي يستعملها الجابري، والتي تنتمي إلى القاموس الحربي، من مثل «فلنحارب الروح السيئوية»، أو التي تنتمي إلى القاموس السياسي والإيديولوجي، من قبيل «الظلامية السيئوية» و«التقدمية الرشدية».

يعتبر الجابري الرشدية سلاحاً لمحاربة التقليد والرجعية والظلامية، وخصومه في مشروعه ليس أهل المنهاج البياني فقط؛ بل وبشكل رئيسي السنيويين والعرفانيين

تعتبر الروح الرشدية بالنسبة للجابري سلاحاً لمحاربة «التقليد» و«الرجعية» و«الظلامية» و«الماضوية» المهيمنة على الساحة الفكرية والسياسية العربية المعاصرة، وجسراً للعبور نحو مدينة «الإيديولوجية العربية الوجودية التقدمية والاشتراكية»¹.

إنها الصورة التي رسمها الجابري لابن رشد في «نحن والتراث»، وهي نفسها التي نجدها في

دراساته وأبحاثه اللاحقة، ابتداءً من مشروعه الضخم نقد العقل العربي إلى سائر مؤلفاته وكتبه الأخرى² التي لم تخرج في الأحوال كافة عن

1- «يقول الجابري بشأن هذه النقطة: إن الطرح الصحيح لهذه الإشكالية يجب أن يكون في نظرنا على الشكل التالي: كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و«الليبرالية» في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والفتوية والتوكلية وتشديد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية؟» (المرجع السابق، ص 53).

2- لقد تناول الجابري ابن رشد في المؤلفات التالية:

- نحن والتراث، مرجع سابق، ص 211 - 260.
- تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 10، 2009، ص 316 - 323.
- بنية العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1986، ص 543 - 551.
- العقل الأخلاقي العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2001، ص 380 - 394.
- التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2006، ص 175 - 201.
- المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2008، ص 119 - 149.
- ابن رشد سيرة وفكر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2007.
- العقل الأخلاقي العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2001، ص 380 - 394.
- في نقد الحاجة إلى الإصلاح، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2005، ص 212 - 218 وص 221 - 223 وص 228 - 231.



السياق العام لهذا المشروع النظري، وذلك على خلاف ما ذهب إليه بعض الباحثين المغاربة المعاصرين، الذي ميّز بين رشديات الجابري في كتب نحن والتراث، ونقد العقل العربي، والمتقنون في الحضارة العربية، ومداخله ومقدماته التحليلية لكتب فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، والكليات في الطب، والضروري في السياسة، من جهة أولى، وبين رشدياته في كتاب «ابن رشد سيرة وفكر» من جهة ثانية¹.

وسبب هذا التمييز هو أن الجابري «خلع جلباب الأيديولوجي الذي كان يرتديه في «نحن والتراث» ليلبس عباءة الفقيه الباحث المدقق»²، والفضل يرجع إلى أنه تحرك في فلك كتاب «المتن الرشدي» لجمال الدين العلوي³ الذي يعتبره إبراهيم ورشاشن «أهم كتاب عن ابن رشد صدر في الفكر المغربي الحديث»⁴.

والحقيقة أنه فضلاً عما في هذا الحكم الأخير من إجحاف كبير في حق الدراسات الرشدية التي تعاقبت في المغرب خلال العقد الأخير من القرن العشرين وبداية العقد الأول من الألفية الثالثة، وفي مقدمتها رشديات محمد المصباحي، فإنه من الصعب الحديث عن تطور حصل في قراءة الجابري

-
- = مدخل ومقدمة تحليلية لنشرة مركز الدراسات الوحدة العربية لكتاب فصل المقال، تحقيق: فاضل العسري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 7-76.
- مدخل ومقدمة تحليلية لنشرة مركز الدراسات الوحدة العربية لكتاب مناهج الأدلة، تحقيق: مصطفى حنفي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2001، ص 9-88.
- مدخل ومقدمة تحليلية لكتاب ابن رشد تهافت التهافت، تحقيق: مصطفى الحداد وأحمد محفوظ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2001، ص 5-84.
- مدخل ومقدمة تحليلية لنشرة مركز الدراسات الوحدة العربية لكتاب «الضروري في السياسة»، ترجمة: أحمد شعلان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1998، ص 9-69.
- مدخل ومقدمة تحليلية لكتاب ابن رشد الكليات في الطب، تحقيق أحمد محفوظ مع مساعدين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1999، ص 9-94.
- 1- إبراهيم بورشاشن، الجابري وفيلسوف قرطبة، ضمن الجابري دراسات متباينة، ص 20.
- 2- نفسه، ص 22.
- 3- نفسه.
- 4- نفسه.

لابن رشد مع تأليفه لكتاب «ابن رشد سيرة وفكر» تحت تأثير جمال الدين العلوي، فإذا كان الأخير في كتابه المذكور قد شدد على محورية الشروحات الرشدية للميتافيزيقا الأرسطية باعتبارها «العلم الكلي» الذي ينبغي قراءة كل المؤلفات الرشدية في ضوءه، فإن الجابري لم يعط لإلهيات ابن رشد أية أهمية، بل عدها عديمة القيمة والفائدة بالمقارنة مع مؤلفاته «الأصيلة» التي شكلت محوراً لدراساته وأبحاثه وأشرف على إعادة تحقيقها ونشرها.

دافع الجابري في جميع أبحاثه في الفكر الرشدي عن أطروحة مركزية وهي أن الرشدية شكلت قطعة إبستمولوجية مع الفلسفة الإسلامية المشرقية

ففي جميع أبحاثه في الفكر الرشدي دافع الجابري عن أطروحة مركزية، حددت - كما يقول سالم يفوت - «مسار كل مؤلفاته التي سعت إلى تعميقها وتأسيسها وتأصيلها تاريخياً»¹، وهي أن الرشدية شكلت قطعة إبستمولوجية مع الفلسفة الإسلامية المشرقية، السنيوية والفارابية، على كافة المستويات، المنهجية والمفاهيمية والإشكالية، مما يجعلها - أي: الرشدية - مفتاحاً لتحررنا وتقدمنا، الفكري

والعلمي والسياسي، نظراً لما تميّزت به من روح إصلاحية وتجديدية على مستوى الحكمة وعلى مستوى الشريعة، فقد أعاد ابن رشد ترتيب علاقة الحكمة بالشريعة، كما كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة، ووضع قواعد لبداية المجتهد ونهاية المقتصد، وبين تهاافت الخطاب المناوئ للفلسفة، كما لم يفته تسطير ما هو ضروري في العلم المدني.

هذا المقصد السياسي والإيديولوجي في رشديات الجابري هو ما أكد عليه الباحث التونسي فريد العليبي الذي يتفق مع الجابري في كون «ابن رشد مفتاحاً لمقاومة التعصب الديني والأصولية»؛ لكنه يختلف معه في أن هذه «المقاومة» «يجب ألا تنحصر في توظيف الرشدية، بل أن تشمل

1 - سالم يفوت، الجانب المنهجي في فكر الجابري، ضمن: التراث والنهضة (قراءات في أعمال محمد عابد الجابري)، مؤلف جماعي، تنسيق: كمال عبد اللطيف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2004، ص 44.



الجوانب النيرة الثاوية في الموروث العربي مشرقاً ومغرباً، وما أنجزته الفلسفة والعلوم على صعيد كوني¹.

هكذا يسلم هذا الباحث مع الجابري بأولوية التوظيف الإيديولوجي للحكمة الرشدية وذلك ضدّاً على كل قواعد الصناعة الفلسفية التي تقتضي دراسة ابن رشد من أجل ابن رشد وليس من أجل توظيفه في معارك إيديولوجية لا علاقة له بها.

هذه الصورة الإيديولوجية التي رسمها الجابري لابن رشد هي ما سيتم العمل في هذه الورقة على فتح مجال للحوار معها من خلال الوقوف عند بعدها المتعلق بـ«الإصلاح الديني» وما يتيح من إجابات على بعض أسئلة الربيع العربي الحارقة، وفي مقدمتها سؤال مدى إمكانية ترشيد قوى «الإسلام السياسي»، التي تتقدم - عبر مدارج شعبية انتخابية - إلى مواقع السلطة والمسؤولية في أقطار مختلفة من الوطن العربي.

ثانياً: استدعاء ابن رشد لترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع العربي المعاصر

يحدد الجابري مشروع ابن رشد للإصلاح الديني في محورين اثنين: أولهما محور «تصحيح» الشريعة وثانيهما محور «تصحيح» العقيدة. أما أفق هذا «الإصلاح» الرشدي فيتمثل في إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع، من أجل تجاوز الاختلالات التي عرفها المجتمع العربي - الإسلامي خلال مرحلة العصور الوسطى، نتيجة تفشي التأويلات الدينية للمتكلمين والفلاسفة، التي «أفسدت» عقيدة الجمهور، و«فرقت» الأمة ملأً وشيعاً.

ومما لا شك فيه أن الجابري - وهو يقرأ هذا المشروع الرشدي - يستحضر - وبقوة - طبيعة العلاقة القائمة بين الدين والمجتمع في واقعنا العربي

1- فريد العليبي، في رشديات الجابري، ضمن: العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص 303.

المعاصر، ومدى حاجتها إلى إعادة النظر والتقييم، نظراً إلى التطورات الكبيرة التي عرفتتها هذه العلاقة، وظهور تيارات سياسية تحاول تدبير مختلف قضايانا المعاصرة انطلاقاً من مرجعيات دينية صريحة ومعلنة.

لقد فرضت هذه الظاهرة نفسها بشكل واضح على الساحة الفكرية العربية المعاصرة، وخلفت نقاشات عديدة وصراعات مختلفة، انخرط فيها الجابري بقوة محاولاً «فصل المقال» فيها انطلاقاً من قراءة معينة لابن رشد، أعلن عنها منذ كتابه الأول «نحن والتراث» واستمر يؤكد عليها في

إن ترشيد الإسلام السياسي لدى الجابري لا يمكن أن يتم إلا بتعميم الروح الرشدية في أوساطنا الثقافية، ومؤسساتنا التعليمية

جل دراساته اللاحقة للرشدية باعتبارها «مفتاحاً لكل مشاكلنا المعاصرة». يقول في هذا الشأن: «كتبنا منذ عشرين سنة - في مقدمة كتابنا «نحن والتراث» - ما يلي: «ما تبقى من تراثنا الفلسفي - أي: ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا - لا يمكن أن يكون إلا رشدياً». ولم يكن ما يسمى اليوم بـ«الإسلام السياسي» و«التطرف الديني» حاضراً آنذاك في الساحة العربية والإسلامية

بمثل حضوره اليوم، من أجل هذا صار من الضروري أن نضيف الآن إلى العبارة السابقة ما يلي: إن ترشيد «الإسلام السياسي» والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم دون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية¹، وفي هذا السياق يتفق المفكر الفرنسي المعاصر ألان دولبيرا مع الجابري في أن «الروح الرشدية» قادرة على أن تلهم الفكر الفلسفي المعاصر بعناصر القوة الضرورية لمواجهة النزعات الأصولية المتطرفة، في الأديان المختلفة²، التي لا يمكن مواجهتها إلا بالمنطق الرشدي³.

1- محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998. ص 11.

2- Alain de Libera ; La Philosophie Medievale ; p.u.f ; Paris ;1993 ;P 183.

3- الجابري، نفسه، ص 185.



انطلاقاً من هذه الخلفية الفكرية والإيديولوجية المعلنة بكل وضوح وصراحة، يحاول الجابري رسم صورة للإصلاح الديني عند ابن رشد، تفسر شروط نشأته بعوامل تاريخية وعائلية وذاتية، وتحدده في محورين اثنين، هما تصحيح الشريعة وتصحيح العقيدة. أما أفقه فيحصره الجابري في إصلاح العلاقة بين الدين والمجتمع في زمن ابن رشد. فلنتبع عناصر هذه الصورة واحدة بعد الأخرى.

1: العوامل التي تحكمت في الإصلاح الديني الرشدي

يحدد الجابري - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - شروط نشأة الإصلاح الديني عند ابن رشد بثلاثة عوامل رئيسة هي:

1-1: عوامل تاريخية وفكرية وإيديولوجية:

يربط الجابري بين المشروع الرشدي والمشروع الحزمي، باعتبار الأول امتداداً للثاني، امتداد تضمن وتجاوز في الوقت نفسه؛ فابن حزم الأندلسي أسس مشروعه على أساس القول بالاختصار على ظاهر النصوص الشرعية ضداً على المذاهب الفقهية الأربعة، والعودة إلى الأصول الدينية، خلافاً للفرق الكلامية، وخصوصاً المعتزلة والأشاعرة¹.

وقد كان مشروع ابن حزم هذا - في اعتقاد الجابري - معبراً عن المشروع الإيديولوجي للدولة الأموية في الأندلس الذي واجهت به مشروع عدويها اللدودين: المشروع الإيديولوجي للدولة الفاطمية في مصر والمشروع الإيديولوجي للدولة العباسية في بغداد².

1- ابن رشد، فصل المقال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 25.

2- أكد الجابري على هذه الفكرة في مواضع متعددة من كتبه: نحن والتراث، وتكوين العقل العربي، وفي مقدماته لثلاثية ابن رشد: «فصل المقال ومناهج الأدلة والتهافت»، وفي كتاب ابن رشد: سيرة وفكر.....

وإذا كان «الزمن الإيديولوجي» للدولة العباسية في المشرق الإسلامي تحدد بالعلاقة مع خصم واحد، هو التيار الشيعي الباطني، الذي وظف الفلسفة الغنوصية كسلاح في معركته السياسية والإيديولوجية، فإن الزمن الإيديولوجي للدولة الأموية في الأندلس تحدد بخصمين اثنين، وبمشروعين اثنين، فرضت الضرورة مواجهتهما في الآن نفسه¹. الأمر الذي دفعها إلى التأسيس لمشروع إيديولوجي بديل تمثل في مشروع ابن حزم².

إن الجابري لا يكتفي فقط بالتفسير الإيديولوجي لهذا المشروع الحزمي، بل يحلله أيضاً من منظور إبسيتمولوجي، باعتباره مشروعاً فكرياً فلسفياً يطمح إلى إعادة تأسيس «البيان»، وترتيب العلاقة بينه وبين «البرهان»، مع إقصاء «العرفان» إقصاء تاماً³.

لقد وجدت دعوة ابن حزم إلى نبذ التقليد والعودة للأصول امتدادها في مشروع ابن تومرت الديني والسياسي، ومشروع ابن باجه الفكري والفلسفي.

وهكذا فقد استعاد المهدي ابن تومرت المشروع الديني الحزمي لتأسيس الدولة الموحدية، منطلقاً من نقد لاذع لقياس الشاهد على الغائب في مجالات الفقه والكلام واللغة، ومتخذاً من نقده هذا أساساً معرفياً لنقده الإيديولوجي للدولة المرابطية التي قاد ثورة ناجحة ضدها⁴.

أما ابن باجه فقد دشن بدوره خطاباً يعمل بمنهج «نبذ التقليد والرجوع للأصول»، لكن هذه المرة ليس في المجال البياني (مجال الشريعة والعقيدة واللغة)، بل في المجال البرهاني؛ أي: المجال الفلسفي والعلمي⁵. وإذا كان منهج «نبذ التقليد والعودة للأصول» يعني في مجال البيان

1- الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط بيروت، ص 296 و 297.

2- نفسه، ص 299 و 300 و 301.

3- نفسه، ، ص 309.

4- نفسه، 312.

5- نفسه.

نبذ قياس الشاهد على الغائب؛ فإنه يقتضي العودة إلى أصول العقيدة، والوقوف عند ظاهر الشريعة، ومراعاة مقتضيات «السمع» باعتباره أصلاً للغة العربية¹. أما في مجال البرهان، فإنه يقتضي - في ذلك الزمان - «قراءة أرسطو بواسطة أرسطو نفسه، بالانقطاع إلى نصوصه وحدها والإعراض عن تأويلات الهرمسية والأفلاطونية المحدثة وامتداداتها السينوية»².

وهكذا يستنتج الجابري أن ابن تومرت مثل السلطة السياسية التي أقرت الجانب «البياني» من المشروع الحزمي كأساس إيديولوجي لنظام الدولة العقدي والتشريعي، في حين مثل ابن باجه السلطة الفكرية التي عمقت جانبه «البرهاني» بتحويله إلى مشروع فلسفي يحلم بسعادة الفرد والمجتمع. و«إذن، فكما كان ابن تومرت يمارس السياسة في الدين بهدف تغيير الواقع السياسي القائم، كان ابن باجه يمارس السياسة في الفلسفة بهدف إنشاء «واقع» فكري جديد وحالم»³.

1-2: عوامل عائلية:

يرى الجابري أن انتماء ابن رشد إلى أسرة من أشهر الأسر الأندلسية، تميّزت بمكانة مرموقة في مجتمعتها، وحظيت بالجاه والقرب من حكام زمانها، نظراً لنفوذها المعنوي والعلمي الكبير، فقد كان جد ابن رشد من كبار فقهاء الأندلس، كما كان والده فقيهاً ومحدثاً بارزاً في قرطبة. وسواء تعلق الأمر بهذا الأب أو ذاك الجد فكلاهما كان إلى «العلم أميل»، وأثر في نهاية حياته التفرغ لمشاريعه العلمية، فالجد طلب الإعفاء من مهمة قاضي قضاة قرطبة ليتفرغ للعلم، وإتمام كتابه الضخم «البيان والتحصيل»، كما أن الأب طلب إعفائه من الوظيفة للتفرغ للتأليف والتدريس، وهو الأمر الذي سيكون له تأثير عميق على توجهات ابن رشد العلمية والفكرية؛ إذ أعطى

1- نفسه.

2- نفسه.

3- نفسه، ص 313.

الأولوية للعلم والمعرفة، والبحث عن الحقيقة والسعي وراء الفضيلة، رغبة في إعادة ترتيب أوراق عصره، الدينية والفلسفية والسياسية، على أسس علمية وبرهانية¹.

لا شك أن هذا العامل العائلي لعب دوراً مؤثراً في حياة ابن رشد وفي مسيرته العلمية، لكن مقارنة الجابري له تركت عدداً من الأسئلة معلقة، وربما تعمد السكوت عنها، مثل علاقة انتماء ابن رشد لهذه الأسرة المالكية المذهب بمواقفه «السلفية» المعبر عنها خاصة في كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة» والتي دفعت ابن تيمية إلى اعتبار ابن رشد «أقرب فلاسفة الإسلام إلى الإسلام»؟ ألا يمكن التفكير في أن مواقف ابن رشد من الأشاعرة ترجمة كلامية لفتوى جده الفقهية التي رفضت مذهبهم القائل بوجوب تقديم النظر بالنسبة لكل مكلف، باعتبارها لا أصل لها لا في سيرة السلف الصالح، والداعية إلى منع تداول كتبهم بين عامة المسلمين مخافة الفتنة وفساد العقيدة².

لا شك أن العامل العائلي لعب دوراً مؤثراً في حياة ابن رشد وفي مسيرته العلمية

في مناقشته لهذه النقطة يرى عبد المجيد الصغير أنه يوجد في «الاختيارات المعبر عنها في تلك الفتوى ما يجعلنا نتبين بعض التشابه والتلاقي بين الجد والحفيد، خاصة فيما يتعلق بالإعراب عن بعض التوجهات والاختيارات العقدية السلفية...»³.

2: محاور الإصلاح الديني عند ابن رشد:

يُميّز الجابري بين مستويين للإصلاح الديني عند ابن رشد، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقاً، مستوى تصحيح الشريعة ومستوى تصحيح العقيدة.

1- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 27 و28.

2- يوجد نص الفتوى في: العلوي، المتن الرشدي، مرجع سابق، ص 198 - 199.

3- عبد المجيد الصغير، الدلالة الفكرية والسياسية لحضور «مستصفي» الغزالي عند ابن رشد، مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، عدد 15، ص 46.



فلنتناول كل واحد من هذين المستويين بالدراسة والتحليل:

2- 1: تصحيح الشريعة:

يقف الجابري وقفه خاصة مع كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» باعتباره كتاباً يضع القواعد الأساسية لفتح باب الاجتهاد الفقهي. وهكذا، لا يفوت الجابري أن يخوض معركة من أجل الانتصار لأبي الوليد، رداً على بعض الروايات التي ذهبت إلى القول: إن هذا الكتاب قد نحلّه ابن رشد عن غيره، مستشهداً بروايات أخرى تثبت العكس، وتشهد «لحياته بحسن السيرة وسعة النظر والاستقلال في الرأي والاهتمام بالصالح العام»¹. ملاحظاً سيادة الروح الرشدية التحليلية - النقدية التي تسود في الكتاب، الذي لا يستطيع كتابته إلا عقل فيلسوف حكيم بالمعنى الذي يعطيه ابن رشد «للحكمة»².

لكن الجابري يستدرك بأن الكتاب المذكور يضع فقط أرضية يمكن انطلاقاً منها فتح باب الاجتهاد، إنه يمثل بداية لكل مجتهد، تقتضي الضرورة اطلاعه على اجتهادات كبار فقهاء الإسلام، ونقط الاتفاق والاختلاف بينهم، وهي عملية لا بد منها في أي ميدان من ميادين المعرفة البشرية، كما أنه يمثل القدر الكافي من العلم الشرعي بالنسبة للمقتصد؛ أي لمن لا تتوفر فيه شروط الاجتهاد الشرعي.

لذلك «يعتقد الجابري أن ابن رشد إذا كان قد اقتصر على التأسيس للاجتهاد النظري في «بداية المجتهد»، فإنه مارس الاجتهاد على المستوى العملي والتطبيقي يوم كان قاضياً في إشبيلية أولاً، ثم قرطبة ثانياً. وقد شهد له المترجمون لحياته بحسن السيرة وسعة النظر والاستقلال في الرأي والاهتمام بالصالح العام»³.

لكن أبرز اجتهاد فقهي لابن رشد تمثل في التأصيل الشرعي للفلسفة في بيئة تهيمن عليها الحقيقية الدينية بكيفية مطلقة.

1- الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، مرجع سابق، ص 95.

2- نفسه.

3- نفسه.

هكذا يصف الجابري كتاب «فصل المقال» بأنه «كتاب فتوى نقض واستئناف يصدرها قاض متمرس ومجتهد»¹، من «موقع الفقيه المجتهد وليس الفيلسوف المدافع عن الفلسفة»².

ففي هذا «المقال» يقوم ابن رشد بنقض الفتوى الشهيرة التي أصدرها أبو حامد الغزالي، في المشرق الإسلامي القاضية - من جهة أولى - بتكفير فلاسفة الإسلام، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، ومن جهة ثانية بتحريم الاشتغال بالفلسفة والاطلاع على كتب الفلاسفة.

يقوم ابن رشد بنقض الفتوى التي أصدرها الغزالي في المشرق الإسلامي والقاضية بتكفير الفلاسفة

لقد رأى عدد من الدارسين أن هذه الفتوى مثلت «ضربة قاضية للفلسفة»، لم تقم لها قائمة بعدها في المشرق الإسلامي، حتى بزغ فجرها من جديد، في جزيرة الأندلس، على الضفة الغربية من العالم العربي، وهي الأطروحة التي يتبناها محمد عابد الجابري، دون أدنى حذر أو تردد؛ لأنها تدعم الصورة

التي رسمها لفيلسوف «الفردوس المفقود» باعتباره الفيلسوف الذي عرفت معه الفلسفة الإسلامية قمتها و«نهايتها» في العالم الإسلامي، وهي أطروحة تحتاج إلى إعادة نظر ومراجعة على أكثر من صعيد ومستوى³، وهو ما سيتم تأجيل الحديث عنه الآن لنواصل رحلتنا مع المقاربة الجابرية لهذه الفتوى.

ينطلق الجابري من رؤيته للتراث التي أعلن عنها منذ كتابه الأول نحن التراث⁴، والقائمة على التفسير السياسي والإيديولوجي لكل مناحي

1- نفسه، ص 95.

2- نفسه.

3- لقد استمرت الفلسفة الإسلامية بالمشرق الإسلامي رغم كل ما قيل عن «ضربة الغزالي القاضية»، حتى عرفت قمتها مع الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، يراجع في هذا الشأن أعمال المفكر الفرنسي هنري كوربان ودراسة محمد المصباحي العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان.

4- الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق.



المعرفة في الإسلام؛ فكل طرق الفقه واللغة والكلام والفلسفة والتصوف (إلخ) تنطلق من السياسة. هكذا ميّز الجابري في التراث - كل التراث - بين المضمون الإيديولوجي والمحتوى المعرفي، وهو إذ لا يكثر كثيرا لهذا «المحتوى المعرفي» باعتباره جزءاً من الماضي الذي لا يفيدنا في شيء، فإنه في المقابل لا يعدّ ذلك «المضمون الإيديولوجي» جزءاً من صراعات الماضي وخصوماته التي انتهت وانقطعت أي صلة لنا بها اليوم، بل إن له «حياة أخرى يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة»¹.

إن الجابري يعتقد أن صلتنا بذلك «المضمون الإيديولوجي» مستمرة لم تنقطع يوماً؛ فالسينوية والغزالية والحنبلية... إلخ، ما تزال حية قائمة، بل ومهيمنة، وبها يفسر كل النزعات «الرجعية» و«الظلامية» المهيمنة على الساحات الفقيهية والثقافية والفكرية في العالم الإسلامي اليوم. هذه النزعات التي تشدنا إلى «الخلف» و«الوراء».. إلى «التخلف» و«الانحطاط»، لا يمكننا القطيعة معها إلا إذا تسلحنا بسلاح «الرشدية» فهي «مفتاح تقدمنا وتحررنا» على كافة المستويات، الفلسفية والعلمية والدينية.

واضح إذن أن سبيل الإصلاح الديني عموماً - والإصلاح الشرعي الفقهي خصوصاً، بالنسبة لمحمد عابد الجابري - تتوقف على مدى تجاوزنا للروح السينوية الغزالية، وتأثيراتها على ساحة التنظير الفقهي في مختلف عواصم الفقه الإسلامي، اعتماداً على الروح الرشدية ومخزونها العقلاني الاجتهادي المنفتح على «الأصالة» و«المعاصرة».

هكذا نلاحظ إن السياسة قد وقفت في الماضي، في مشرق العالم العربي كما في مغربه، وراء تشجيع الفلسفة وتقريب المشتغلين بها تارة،

1 - عبد السلام بنعبد العالي، بين البناء والتقويض، ضمن: التراث والنهضة (قراءات في أعمال محمد عابد الجابري)، مرجع سابق، ص 56.

وإبعادها وتحريمها وإقصاء الفلاسفة إلى درجة «المحنة» تارة أخرى، وذلك بحسب ما تقتضيه الضرورات الإيديولوجية والاعتبارات السياسية. لذلك فإن هذه الاعتبارات وتلك الضرورات تفرض علينا اليوم استعادة ابن رشد لفتح باب الاجتهاد في الفقه وتبيئة الفلسفة من جديد في أفق ترتيب عقلاني لعلاقة مجتمعاتنا المعاصرة بالدين، والتي تطرح فيها المسألة الدينية اليوم بحدة.

إن السياسة قد وقفت في الماضي، في مشرق العالم العربي كما في مغربه، وراء تشجيع الفلسفة وتقريب المشتغلين بها تارة، وإبعادها وتحريمها وإقصاء الفلاسفة إلى درجة «المحنة» تارة أخرى

هكذا يعتقد الجابري أن إصلاح الفقه الإسلامي اليوم يعني استرجاع الروح الرشدية الفقهية؛ فابن رشد نموذج الفقيه المعاصر الذي يريده الجابري؛ لأنه يتميز بالثقافة المزدوجة «الأصيلة» و«المعاصرة» في الوقت نفسه. من هنا لن يكتفي الجابري - فيما يتعلق بفتوى ابن رشد حول شرعية الفلسفة - بالقول بـ«صلاحية» مضمونها الإيديولوجي، بل إنه يعتقد بـ«صلاحية» محتواها المعرفي أيضاً.

وتلك مفارقة كبرى في رؤية الجابري للتراث الرشدي تتناقض مع ما أعلن عنه منذ البداية الأولى لدراساته التراثية، من أن «المحتوى المعرفي» للتراث عموماً لم يعد صالحاً لنا اليوم. ففي غالب الأحيان يجد الجابري نفسه - أمام إعجابه الكبير بابن رشد - مضطراً لعدم الوفاء بكافة بنود تعاقدته مع قارئه التي أعلن عنها في كتاب «نحن والتراث»¹.

إنها نفس خطوات المنهج وعناصر الرؤية التي ستحكم مقاربة الجابري للجانب الآخر من الإصلاح الديني الرشدي، وهو الجانب العقدي - الكلامي.

1 - الجابري، ن م وص.



3 - الأفق السياسي للإصلاح الديني: ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع

يعتقد الجابري أن التأويلات الكلامية للعقائد الدينية لم تكن في نظر ابن رشد من أجل حفظ عقيدة المسلمين؛ بل من أجل أغراض سياسية تسترت بالعقيدة الإسلامية، الأمر الذي سبب فوضى مجتمعية، تمثلت في مختلف ألوان التفرقة التي مزقت الأمة الإسلامية إلى فرق وشيع، متصارعة ومتحاربة، يكفر بعضها بعضاً، وتدعي كل واحدة منها أنها تمثل الفرقة الناجية، الأمر الذي أحدث خللاً في علاقة الدين بالمجتمع.

وتعدّ عملية إشاعة التأويل بين عامة الناس - دون ضوابط وقواعد - من بين أبرز الأسباب التي أدت إلى هذه الفتنة الفكرية والاجتماعية، فالتأويل - في نظر الجابري - «ممارسة للسياسة بواسطة الدين ولغته في زمن ومجتمع لم تكن لغة السياسة قد استقلت بمصطلحاتها وقضاياها»¹.

إن هذا التأويل للنصوص الدينية - يعني في نظر الجابري - «فرض نوعاً معيناً من الفهم للدين كان هو الوسيلة الاجتماعية التي تمارس بها السياسة فكرياً وإيديولوجياً ضدّاً على الخصم السياسي دولة كان أو معارضة»². وهذا ما جعله يفسر رفض ابن رشد إفشاء «أسرار» التأويل للجمهور بمعنى واحد وأوحد، هو رفضه - بل شجيه - «ممارسة السياسة في الدين»، ما دام التأويل في الإسلام كان ولا يزال هو الوسيلة المفضلة لممارسة السياسة بعيداً عن مجالها الطبيعي³.

هكذا يصرح الجابري أنه المفكر الوحيد - من بين الدارسين العرب

1- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 76.

2- نفسه.

3- نفسه.

والمستشرقين لابن رشد - الذي انتبه لهذه المسألة (= العلاقة بين الدين والمجتمع)¹. ومن دون الوقوف طويلاً عند مدى صحة هذا الادعاء من عدمه، تكفي الإشارة إلى الموقف ذاته الذي سبق إبرازه للمفكر الفرنسي المعاصر ألان دوليبرا الذي يعتقد بصلاحيّة الترتيب الرشدي للعلاقة بين الدين والمجتمع بالنسبة لكل المجتمعات المعاصرة، وليس فقط المجتمعات العربية.

إن الواقف عند الهواجس المجتمعية المعاصرة الثاوية وراء تأويل الجابري للموقف الرشدي سيجد أن العلاقة بين الدين والمجتمع تفرض نفسها بقوة في المجتمع العربي المعاصر، ومنه المجتمع المغربي، خصوصاً بعد الثورة الإسلامية في إيران. فقد أصبح «الإسلام» حاضراً بشكل واضح وصريح في ميدان الصراع السياسي والاجتماعي، وبما أن الجابري فاعل سياسي بالدرجة الأولى، فقد قدر له أن يشهد معظم أشكال الصراع السياسي في المغرب الأقصى، لا من موقع «المهتم» أو المتتبع فقط بل من موقع المنخرط المتحيز لطرف معين من أطراف هذا الصراع.

هكذا يلاحظ كل متتبع لمسيرة صاحب «نحن والتراث» أنه خاض صراعاً مزدوجاً، على الصعيدين السياسي والفكري، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا: إنه وظف الفلسفة توظيفاً سياسياً، وبمعنى أدق، وظف الفلسفة الرشدية توظيفاً إيديولوجياً لفرض ترتيب معين للعلاقة بين الديني والاجتماعي يتلاءم مع اختياراته الفكرية والسياسية التي يصفها بـ«الحداثيّة» و«التقدميّة».

حاصل القول إذن في هذا الفصل إن «رشدية» الجابري لم تقف عند حدود استدعاء ابن رشد الفيلسوف من خلال قراءة معينة لكتبه، بل تفسر المشروع الرشدي تفسيراً سياسياً، وتوظفه توظيفاً سياسياً في

1 - نفسه، ص 50.



الصراعات المعاصرة، لم يقف الجابري عند التفسير الأحادي الجانب، ليدلي بآراء فقهية في عدد من القضايا المعاصرة، ابتداءً من قضايا المرأة وحقوق الإنسان، وحكم الأقلية غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية.. إلخ، وصولاً إلى خوض تجربة اقتراح مدخل «جديد» لفهم النص القرآني وتفسيره، والهدف من كل ذلك هو «ترشيد» الإسلام السياسي» والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى»¹، بعدما يئس الجابري من المحاولات الرامية إلى محاربته والقضاء عليه نهائياً.

1 - الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص 11.